

フ イ ヒ テ 討 究 (1)⁽¹⁾

— 序 章 —

岡 田 勝 明

—

ヨハン・ゴットフリプ・フィヒテは、一七六二年五月十九日、オーバーラウジッツのラメナウ(Rammenau in der Oberlausitz)に、貧しい職人の長男として生まれた。彼は、幼ない頃から、その才能を村の牧師に認められ、ミルティツ男爵の保護を得ることになる。彼の保護のもとに、十二才でマイセンの市立学校に入学、つづいてプフォルタの王立学校において一七八〇年イエナの大学で神学を学ぶことになる迄、寄宿生活を送る。この学校では、レッスン、ゲーテ等の書物を読むことは、厳禁されていた。しかし若者がいつの時代でも、保守的な上の世代から禁じられる新しい時代の精神と息吹きを敏感に感じとるように、フィヒテも、たとえばレッスンから強い感動を受けていた。イエナで一年間学んだ後、フィヒテは、ヴィッテンベルグ、ライプツィヒで神学、さらには法学の学生となる。といっても、彼は学生として研究にのみ専念できる境遇にいなかった。すでにミルティツ男爵は死亡し、生活のために、いたるところで家庭教師をして稼がねばならなかったからである。経済的にも精神的にも行き詰まっていたフィ

ヒテに、幸運が舞い込む。チューリッヒで、安定した家庭教師の職が、与えられたのである。チューリッヒには、一七八八年から、一七九〇年迄、過ごすことになる。この地で、彼は婚約者と出会い、またベスタロッチとも知り合う。ライプツィヒにおいてフィヒテは、当時のライプツィヒで大きな関心と呼んでいた「意志の自由」というテーマに、深い問題意識をもったであろうし、また「シュトゥルム・ウン・ドラング」(Sturm und Drang)の精神的影響下にあった。チューリッヒ時代からの精神的遺産としては、当時のドイツ文学、フランス文学、特にモンテスキューやルソー等への関心が挙げられよう。

さてその後、チューリッヒを出て、いくつかの地で職を得ようとした試みは、すべて挫折して、再びフィヒテは、ライプツィヒへ戻ってくる。以前のごとく貧窮したフィヒテは、偶然にある学生から、家庭教師として、カント哲学について講ずることを依頼される。一七九〇年十一月、H・K・アヒェリスあての手紙で、フィヒテは、次のように述べている。「私は哲学に没頭しました。それは、——もちろんのこと——、カント哲学へです。ここに私は私の病の真の源泉にとつての対症薬を、またそれ以上に喜びを見出しました。この哲学、ことにこの哲学の道徳的著作、これはしかし純粹理性批判の研究なしには理解しえないのですが、これが人間の全思惟体系に持っている影響力、またカント哲学によって特に私の思考法において生じた革命は、測り難い程です。とりわけ私はあなたに次の告白をなす恩義があります。すなわち、私は今心底から、人間の自由を信じており、またこの哲学の前提のもとでのみ、義務、徳(Tugend)、そして一般に道徳(Moral)が可能であると、洞察しています。」カント哲学との出会いによって生じた「革命」から、フィヒテ哲学は、決定的な歩みを始める。

一七九一年七月、ついにフィヒテは、カントを訪れる。周知のごとく、第一回目のカント訪問は、フィヒテにとっては、期待外れのものであった。そこで、「一切の啓示の批判の試み^(a)」という論文を書いて、カントに送付する。その後、フィヒテに借金の依頼を受けたカントは、代案としてこの書の出版の仲介をとる。この書物は、多分出版者

の意図的操作によって、無署名で出版された。そこで人々は、この本を待望久しいカントの宗教論と見なし、後にフィヒテの著作と判明したことにより、フィヒテは一躍、有名な哲学者として、世に認められるにいたった。これを機縁として、フィヒテは、クロツカウ (Krockow) に、新しい家庭教師の職を与えられ、一七九一年秋から、一七九三年春迄、この地に滞在する。そして再びチューリッヒに戻り、この年にヨハンナ・ラーンと挙式をあげる。この第二回目のチューリッヒ滞任は、一七九四年の復活祭迄つづく。一七九三年十二月、すでにラインホルトの後任として、イエナの大学への招待を受けていたフィヒテは、イエナにおいて一七九四年の夏学期から授業を開始する。この時期から、無神論論争迄の、いわゆる初期フィヒテ哲学を形成する著作として、次のものが挙げられる。

フランス革命についての諸論文⁽⁶⁾。G・E・シュルツェについての批評⁽⁶⁾。『知識学の、あるいはいわゆる哲学の、概念について⁽⁶⁾』。『全知識学の基礎⁽⁶⁾』。『学者の自分についての若干の諸講義⁽⁶⁾』。『理論的能力への顧慮における知識学の特性の綱要⁽⁶⁾』。『言語能力と言語の根源とについて⁽⁶⁾』。『知識学の諸原理による自然法の基礎⁽⁶⁾』。『知識学の新しい叙述の試み⁽⁶⁾』。『知識学への第二序論⁽⁶⁾』。『知識学の諸原理による道德論の体系⁽⁶⁾』等々。

当時の講義を、たとえばヘルダーリン、ノバーリス、シラー等が聴講しているし、特にシェリングは、フィヒテのシュルツェへの批評や、『知識学の概念について』によって、若い魂を揺り動かされていた。

この豊かな初期フィヒテ哲学の着想は、一七九三年に確立していた。一七九三年十一月十二日に書かれた、フラットへの手紙の中で、フィヒテは次のように述べている。「私は次のことを確信しました。すなわち唯一の根本命題からの展開によってのみ、哲学は学となりうるものであり、その際それは幾何学のような明証性をもっておらねばならないことを。また一つのこのような根本命題が存在し、しかし、この根本命題はなおそのもの自身として立てられていないことを。私はこの根本命題を見出したと信じます。また、私が私の探求によって、確立されたと認められて、今迄前進してきた限り、私はこの命題を所持しています⁽⁶⁾。」この哲学の着想は、すでに一七九一年に生じている⁽⁶⁾。こ

の時期フィヒテの内面はカント哲学へ没頭しており、そこからフィヒテ的なものが、うごめいてくるのである⁹⁰。もっとも、彼がこの哲学の原理を明瞭に見たのは、やはり一七九三―四年にかけての冬の時期であつたろう。

新しい哲学の原理が、フィヒテを描えた様子を、フィヒテの身近にいた人々が、目撃している。「彼〔フィヒテ〕は、『思想と対象との』統一が、感性の内部では、決して見出されえなかった、ということを経験していた。……その時突然、それによって自己意識が自己自身を捉え、捕まえる行（*Tat*）が、まさに明らかにひとつの認識（*Erkennen*）である、という思想が、彼を襲った（*überraschen*）。自我は、自己を自己自身によって産出されたとして、認識する。思惟する自我と、思惟された自我、認識と認識の対象とは、一つである。統一のこの点から、……一切の認識は出発する。⁹¹」また、「温かい煖爐」の前で、不意に、フィヒテは、「自我のみが、すなわち純粹な主観―客観の概念が、最高の原理である、という思想によって捉えられた（*ergriffen worden sein*）」⁹²と、証言されている。両証言とも、不意に襲いかかれたように、真理の側から、フィヒテを捉えた、と記述している。感性によって見えないものを見る、ここにフィヒテ哲学の体験的確信に基づいた、出発点がある。

フィヒテが捉えられた原理は、「カントが非我における多様性の統一について問⁹³」い、ラインホルトも「この点に自己の哲学〔の課題を〕引き受けている⁹⁴」問題について、決定的な解答を与えるものである。しかもフィヒテにおける主要問題は、「非我における多様性の統一」の最深部に迄通徹していくところにある。「フィヒテの関心事は、……両者の規定〔すなわち、純粹理性批判の『自我は、あらゆる認識の形式的制約である』と、実践理性批判の『自由は、実践的理性性からの自己規定である』という二つの規定〕を合一することにある。すなわち、究極的統一を明示するところにある。⁹⁵」と、W・シュルツは、指摘している。フィヒテにおいて、理論理性と実践理性との統一へと、カントからいえば重心がずれている。ここにドイツ観念論の、カントからの偉大な一歩があるのだが、フィヒテの場合、その動いていく方向は、ひたすら「主体性それ自身の深みへと徹底的に施回⁹⁶」することであつた。初期フィ

ヒテ（イエナ時代）から、後期フィヒテ（ベルリン時代）へと、無神論論争、また特にシェリングとの論争を経て、フィヒテ哲学は、施回、徹底していくのである⁸⁰。

フィヒテ・シェリング論争の中心問題は、「いかに絶対者が、一切の知を規定する根拠として思惟されうるか⁸¹」にある。絶対的に無制約的な根本原理が問題にされる場合、シェリングの批判を待つ迄もなく、必然的に絶対者が問われねばならないし、また本質的にこの原理の中に、かかる問題が、内包されておらねばならない。その際フィヒテの展開は、主体性から超出して、自然や絶対者に沈潜するのではない。しかしまた主体性の内にも固執するのではない。むしろ、存在と意識、あるいは存在と反省の、または絶対者と知との統一は、後述するように、どこまでも「超越論的統一」である。この「超越論性」こそが、デカルトからカントを経てフィヒテに結実し、シェリングからもヘーゲルからも区別される、フィヒテのみが達成しえた近代哲学の遺産といえよう。それは、近代的主体性自身によって、主体性そのものの根底に開けた、真の近代的主体性の立場である。ここに「哲学と、その可能性と実在性自身⁸²」が、近代において、統一的に見出される地平が、開示されたのである。

二

「かくて哲学は、端的に学問（die Wissenschaft）、あるいは、知識学（die Wissenschaftslehre）と、呼ばれてよいであろう。今迄のいわゆる哲学とは、したがって学問一般の学問であろう⁸³。」哲学が、知識学と解される背景を、われわれは、まず明らかにしておかねばならない。これは、フィヒテ理解のための必要条件である。

この弘用文において述べられている事柄は、さしあたって次のことである。哲学とは、一つの学問である。しかもあらゆる学問が、その基礎にもっている命題の確実性自身についての、学問そのものの可能性についての学問であ

る。したがって哲学は、学問についての学問、すなわち知識それ自身を対象とする知識学となるのである。哲学するとは、単に表面を見るのではなく、その裏面、あるいは根底から、すなわち根拠、原因、目的等から、それらとの関連において、ものを深く思惟することに他ならない。哲学が、究極の存在者を問う時、それは形而上学となる。ところでデカルト以来、「存在」の根拠は、むしろわれわれの内に求められるようになった。思惟(cogitatio)が、存在(res)の確実性の根拠となる⁸⁰。ここに哲学の対象が知となり、哲学が知識学となる発端がある。この事態を、われわれは、さらに考量しておこう。

デカルトの「我思う、故に我有り」において、何が生じたのであろうか。ここでとりたてて論ずるまでもなく、それはまず、人間が神から解放されて、人間自身が確実性としての真理の定立者となったことである。近代における新しい「哲学の自由」の成立である。この背後に、革命的な世界観の变革がある。この点が、明確に確認されねばならない。あらゆる確実性の根拠としての根本命題「我思う、故に我有り」においては、「思う」から「有り」が推論されるのではない。「なぜか」というと、もしもそうとすれば、『我は存在する』という命題は或る普遍的命題によって媒介されたものとなり、その三段推論的形式においては直接的確実性が失われてしまう⁸¹からである。したがって、「思う」と「有り」とが、「我」において、直覚的に一つであると、表明されているのである。ところでデカルトは、思惟(cogitatio)を、また知覚(perceptio)をも含む、広い意味で使用している⁸²。知覚(Wahrnehmung)は、感官に現出しているもの(感官の内に zum Schein kommen しているもの、すなわち現象—Erscheinung)を、端的に見る(Sehen)ことである。外観(Schein)を得て現出してきたもの(Erscheinung)は、可視的(sichtlich)となる。いいかえれば、像(Bild)において把握られる。(すなわち外観へと現れ出てくること——zum Schein kommen——は、また何ものかの前に出現してくる——vor Schein kommen——ことである。)知覚は(percipere)、外観のもとに(per)現れておけるものを、把握する(capere)ことである。ここで把握とは、自己のもの

となす (sich völlig aneignen) ことであり、知覚者のものとなった現象が、像であるといえよう。したがって像の形成 (Einbildung) は、現象に対する単なる受動的な関係から生じるのではない。たとえばものを見る時、視力なしには、目に映像は結ばれない。たしかに像 (imago) は、ふつう現実性 (Wirklichkeit) の反対物と解される。一方、wahrnehmen という語が示すように、現実性と真性 (Wahrheit) は、常に切り離されえない側面を持っている。たとえば裁判において、実際に犯罪を目撃した者の証言が、真理の基準として、有罪、無罪を決定する。この事柄は、正当なこととして認められねばならないのだが、問題は、「現実性」とは何か、なのである。

さて、像を立てる作用は、表象作用 (vorstellen=repräsentare) であり、表象されたものは、像となる。思惟の原本的本質が、精神 (Geist) の能動性 (Tätigkeit) それ自身に求められるとすれば、表象の作用性が、文字通り作用していることの内に、思惟の遂行がある。この遂行において、遂行と遂行者とが、一つに結びつく。これが、「我思う」と「我有り」との一致を意味する。この一致点から、存在がその存在性を確認される。すなわちここで、「存在は、被表象性^⑧」となる。このような我における統一から測られた存在者、すなわち被表象者、の現前性 (Wirklichkeit=Gegenständlichkeit) は、表象をもたらず作用 (repräsentare=gegenwärtigen)、すなわち現前化するはたらきに求められる。ここに従来の基体 (hypokeimenon) は逆転して、客体 (Objekt) から主体 (Subjekt) へと移る。この変換が、デカルト哲学の、後の哲学に対する決定的意義なのであるが、彼の立場は、なお一種の経験主義に留まった。これを先経的に確認したのが、周知のごとくカントであった。

「我思う (Ich denke) とは、一切の私の表象に伴うことができるのでなければならない。」^⑨ この「我思う」が、端的には自我 (Ich) と言われる。それは、表象の表象として、自覚 (Selbstbewusstsein) である。自覚の成立要件は、自発性である。したがって、自我の自由の働きにおいて、「我思う」は成立する。かかる自我は、経験から成立しうるものではないゆえに、純粹我 (das reine Ich) である。すなわち、先験的統覚であり、この統覚の自己

同一性において、経験における多様が、統一性を与えられるのである。しかもこの統一性は、多様性に即しながら、能動的にこれに統一性、規定性、論理性を与える統一である。すなわち超越論的統覚による、総合的統一である。この意味で、この統一は、主観—客観的たりうるのである。ここにおいて、直観に与えられたものは、客体、対象 (Gegenstand) となる。

「一切の総合的判断の最高原理は、それゆえ、それぞれの対象が、可能的経験における、直観の多様の総合的統一の必然的条件に従う、ということである。」⁸⁴ すなわち、「経験一般の可能性の諸条件は、同時に経験の諸対象の可能性の諸条件である。」⁸⁵ 「思惟する」とは、「判断する (urteilen)」ことであり、判断はカテゴリーに従ってなされる。それゆえ、自我の内におけるカテゴリーが、経験の対象が成立する可能性を制約する。対象が存在しうることの本質、すなわち対象の存在性が、カテゴリーのつとめて働く自我によって与えられる。自我の「表象作用そのものが、存在の本質⁸⁶」となる。自我にある自己同一性の確実性が、表象と表象されたものとの一致としての真理の根拠となるのである。デカルトに端を発した近代哲学の存在観、すなわち存在が被表象性、客体、対象とみられる立場は、デカルトの経験的自我を通過して、カントの超越論的自我において、先験的に確証されたのである。

一切の表象に伴う、「我思う」という表象は、表象の表象、すなわち反省 (Reflexion) であり、これは、経験から与えられることのできない、自我の自由に発する働きである。この自由そのものを、自己の哲学の対象となしたのが、フィヒテであった。理論理性は、自我の自発性、すなわち能動性と、受動性、すなわち対象の所与性との総合に成立する。しかしこの立場では、自由そのものの地平が、なお不明のままに残されている。これは、実践理性において解明される課題である。両理性は、一応はカントのごとく、別々の領域と課題とをもっているとしても、しかし本質的に別ではない、というのが、カントからフィヒテへの展開である。このテーマに答えたのが、『全知識学の基礎』である。理論理性に成立する統一が、実は実践理性の能力、すなわち対象とかわる自由ではなく、自由が自由とか

かわる能力、そういう意味で、絶対的自由によって、初めてその根拠を獲得する。理論理性が遭遇する、対象としての障害 (Anstoss) は、対象を変革せんとする意志としての実践理性によって与えられる。自由についての意識 (実践理性) が、対象についての意識 (理論理性) を、初めて可能にする。

一七九二年の最初期のある「批評」において、フィヒテはすでに次のように述べている。「理性が実践的であることが、証明されねばならない。」⁸³⁾ また、『基礎』においては、「この絶対的自発性からのみ、自我の意識は起こるのである。——いかなる自然律、いかなる自然律からの帰結によるのではなく、絶対的自由によって、われわれは理性へ高まる。移行 (Uebergang) によるのではなく、飛躍 (Sprung) によって。」⁸⁴⁾ と言われている。理性が実践的であるとは、それが超感性的の世界と関わる、ということであろう。感性的の世界には、必然性しかない。「自然律とその帰結」をたぐっても、因果律の果てしない連鎖しかない。すなわち、自由がない。他方、自由は、感性的の世界 (経験界) からは与えられない。したがって自由は、感性界からいえば「飛躍」によって与えられる。それは、超感性界の事柄である。カント的伝統からいえば、実践的世界の事柄とも、いいかえられる。もともと哲学が原理とする理性 (カントにおいて、Verstand — 悟性 — と Vernunft — 理性 — の原義が逆転されるが、これは、nous, intellectus の意である) は、感性界の彼岸にある超感性界 (自由) を、実在界として真見する能力であった。すなわち、理性は実践的である。この表現はさらに、理性は実践的意識となる、ということを含むしている。自我が自我についてなす意識は、自発性からのみ生じる。すなわち、近代的自由は、自己が自己を規定すること (Selbstbestimmung) に他ならない。さらに言えば、自由が、自己意識 (Selbstbewusstsein) となったのである。人間的自我は、一方対象界 (有限な世界、感性的世界) に関わり、他方自由の領域 (無限な世界、超感性的世界) に関わる。したがって人間において、有限な自我と無限な自我との分裂が生じる。この分裂を契機として、統一への意志が発動し、自己規定 (自由) としての自我の意識 (自己意識) が、生まれる。分裂のないところに、自己意識はもたらされない。意識の流れに没頭していると

ころでは、流れに対する自覚は、成立しない。流れを塞ぎ止め、流れの速さや動きを受け取め直すときに、意識が生起する。流れていくことが必然性であれば、堰を作ることは、必然性に対する自由の働きであろう。意識は、自由を根底として、自由と必然、無限な自我と有限な自我の分裂において生じてくる。統一と分裂、一と多の同時生起において、意識(自我)は、有る。しかも対象的意識(無限と有限への分裂)は、実践的意識(自由による統一への意識)なしには、有りえない。この間の事情について、ヤンケ教授は、次のように書いている。「したがって、意識が、そもそも有りうるためには、実践的でなければならぬ。実践的能動性とその要素、すなわち自由によってのみ、意識は、無限性と有限性との間の緊張をになうのである。⁽⁶⁾」

自由による自己規定としての自己意識は、それ自身をとりあげれば、超感性的実在界、すなわち自由自身の自覚である。しかし、かかる自覚が生じるのは、人間的自我においてのみである。なぜなら、神においては、直観と思维、必然性と自由は、端的に一つであり、ここに自己意識は、成立しえないからである。分裂を統一する課題は、人間的自由へのみ課せられた問題である。ものに働きかけられる意識を、ものに働きかける意識から導出し、ここから世界を、理念を実現する努力の対象とみる、実践的世界観が成立する。これが、自我の自覚の具体的な内容である。理性は、人間において、実践的意識として出現したのである。そもそも意識が成立するところには、分裂がある。しかしこれは、統一されるべき(sollen、当為——これは、「自由」によって生起する)でなければならぬ(müssen 必然)。この当為と必然の合一において、意識が成立する。したがってそこは、自由と必然が、矛盾的に、かつ同所的に成立する「揺動点」とも言えよう。

「存在」を、われわれは、一応三つのものに区別できる。神、人間、世界にある、それぞれの存在である。ところでフイヒテの『基礎』における第一根本命題は、端的には「自我は自我である」、あるいは「我有り」である。「我有り(Tch bin)」「すなわち、自我の存在(Sein des Ich)が、世界の存在の存在性の本質である。繰り返し確認してき

たように、世界の存在が、被表象性となるからである。さて神の存在は、一八〇四年の『知識学^⑤』において、「存在は、全くのところ、自己の内に閉じられた、生と存在との単体 (singulum) である。」と、言われる。それは、それを把えんとする一切の概念的把握が、完璧に挫折させられる存在である。また自我の存在は、一八一〇年の知識学では、神の存在の「表現」「図式」「現存在」等と言われる^⑥。これらの点についての詳論は、別の機会にゆずらねばならないが、ともかく、世界と人間と神の原理的連関が、自我の存在において、見て取られるのである。自我の存在、すなわち存在を表象する自我の領域とは、「知」の境域に他ならない。哲学が知識学になるとは、以上述べた背景と意義のもとで、理解されるべきであろう。背景とは、存在 (世界) が被表象性となり、自我の存在 (人間) が明瞭に取り出されたことである。意義とは、そのことと連動して、神的存在と人間の存在との、フィヒテ的な意味における、近代的連関が、もたらされたことである。自我の存在を通して、あるいはその存在の根底に、したがってその自覚の構造の内に、存在が新たな相貌を露呈してきた、といえよう。

三

前節においてわれわれは、哲学が知識学になるということの哲学史的展開を、その本質的な点においてのみ、きわめて粗雑ではあるが、概観した。

ところで、アリストテレスは、『形而上学』の中で、「存在を存在として (on hei on, Seiendes als Seiendes) 研究し、またこれに自体的に属するものどもをも研究する (theorei) 一つの学 (episteme, Wissenschaft) がある^⑦。」と述べて、形而上学の対象を規定している。さらに、どの点において存在 (Seiendes) が、有る (seiend) といわれるのかについて、次のように述べている。「その或るものはそれ自らが実体なるがゆえにそう言われ、他の或るものは

実体の限定〔属性〕なるがゆえに、また或るものは実体への道〔生成過程〕なるがゆえに、あるいは実体の消滅であり、あるいはその欠除であり、あるいはその性質であり、あるいは実体を作るものまたは産むものであるがゆえに、あるいはこのように実体との関係において言われるものどものこれら〔生成・消滅・欠除・性質等々〕であるがゆえに、あるいはさらにこれらのうちの或るものの、または実体そのものの、否定であるがゆえに、そう言われるのである。⁴⁴⁾ すなわち、実体そのもの、あるいは何らかの仕方で実体 (ousia, Substanz) と関係づけられる限り、或るものは「有る」と言われるのである。形而上学は、「有る」を「有る」たらしめているもの自体、すなわち「存在としての存在」、またその原理、原因〔これに自体的に属するもの〕を、問う学である。

この学は、「実践的〔行為的〕」であるか制作的〔生産的〕であるか理論的〔観照的・研究的〕であるかのいずれか⁴⁵⁾かといえは、「理論的な学」である。このような理論的学知 (das theoretische Wissen) は、「その学それ自らのゆえに望ましくまたその知ること自らのゆえに望ましい学⁴⁶⁾」であり、知が知自身に向かった学、知の目的が知自身にある学という特性をもつ。

一切の存在の初め、根拠、原理 (arche) は、まさにそれが根源的な初めであるがゆえに、論証的証明の届きえないものであり、むしろそこから一切が導出されるものである。したがって根本的原理を知る知、「単に根源から導出されるところを知るにとどまらず、根源それ自身に関してもまた、その真を認識している⁴⁷⁾」ものは、論証を介さない直観、すなわち、直知、理性 (ヌース)、でなければならぬ。「基本命題 (アルケー) にかかわるところのものとしては、直知 (ヌース) 以外にはないのである。⁴⁸⁾」存在を存在として研究する学は、ヌースのテオリア (theoria) において成立し、それが自己自身に向かう特性をもつのは、ヌースの本性に由来している。

さてフィヒテに立ち戻ろう。アリストテレス以来、形而上学とは、存在としての存在についての学であった。フィヒテにおいては、存在 (客体) としての存在 (その存在性) は、自我の存在である。自我の存在についての学とは、

知識学であり、伝統的な意義のフィヒテ的解義において、本来それは、哲学、ないし形而上学なのである。しかもそのような自我の存在（知）が、自己自身を基礎づけるという形で、一個の独立した学として成立してきたのである⁽⁴⁾。

本節において、われわれは、「知識学」の性格について、その本質に関わる事柄として、さらにもう一点指摘しておかねばならない。

次の箇所は、フィヒテ研究者によって、しばしば引用されるものである。「人がどんな種類の哲学を選ぶかは、したがって人がどんな種類の人間であるかに依存する。というのは、哲学的体系は、われわれの好きなように、取り去ったり受け入れたりできる死せる家具ではなくて、それを持っている人間の心（*Seele*）によって生命を吹きこまれて（*beseelen*）いるからである。⁽⁵⁾」「どんな種類の人間であるか」は、その人が「どんな種類の世界を見うるか」に依存する。いいかえれば、それは感性的世界ではなく、超感性的世界を見る目をもっているかどうかに関わる。超感性的世界を見る目は、心、あるいは精神（*Geist*）の働きによって与えられる。哲学とは、心の働きによって、心を入れることであろう。魂（*Seele*）を入れる、という日本語の表現法も、生命を入れる、という意味をもつように、超感性的世界への開眼によって、人間は真の意味で、「生きる」のであろう。またフィヒテは、一七九五年、ヤコービへ、次のような手紙を書き送っている。「われわれは、われわれが裸であることを認めました。それ以来、われわれの救済が危急であるということから、哲学するのです。⁽⁶⁾」フィヒテの哲学は、その最初から、超感性的世界を明瞭にすることによる、魂の救済に向けられていたのである。それは、前・後期を通じて変わらない、知識学の背後にある理念といえよう。たとえば一八一〇年の知識学の最後は、次のような言葉でしめくくられている。「したがって知識学は、……知恵論（*Weisheitslehre*）に帰着する。すなわち次のような忠告に帰着する。知識学において得られた認識に従って、……われわれに可視的となるべき神的生に身を委ねよという忠告に。⁽⁷⁾」知恵（*Weisheit, sophia*）とは、

生き方に関わる人生知であろう。学知と人生知との不可分離のところに、哲学はその成立の初めから、立っていた。厳密な学問としての哲学が成立してくる足元のところに、それを形成する根本の要素として、フィヒテの確信的な人生知が動いている。あるいは、両者が融合している。そこに、知識学が本来の意味で哲学であることの、またそれが独特な難解さをもつことの、理由が、存在する。

このような事態への明瞭な洞察のもとに、死の数カ月前になされた『知識学入門講義』(一八一三)においては、まず知識学を理解するための前提として、「全く新しい内的な感覚器官⁸⁰」「それにとって知識学の対象が現存している感覚が形成される⁸¹」ことが、求められる。知識学とは、「人間を、その自然的で所与の現存在をこえて、自由をもった存在へ、また自由の自己意識へと拡充すること⁸²」であり、したがって自然の人から、自由の人への、人間の「改造⁸³」が、目指されている。もつとも、超感性的世界についての感覚は、それ自身としては、目新しいものではない。たとえば、イデアを直見するヌースという哲学的財産を、古来からわれわれは持っている。肝要なのは、これが知識学において、いかなる相貌のもとに理解されているかである。

ところで、「自由をもった存在」とは、いかなるものであろうか。自由とは、まず何ものにも強制されていないこと、自律的であること、すなわち根拠を自己の内にもつこと、したがって自己因 (causa sui)、さらに実体の本性ともいわれよう。アリストテレスの生命の定義、「われわれが生命と言うのは自分自身の力による栄養摂取、成長、衰弱〔を〕するもの⁸⁴」のことである⁸⁵」が妥当であれば、自由は生命の本質を形成している。またヘーゲルは、『哲学的諸科集成』(Encyclopädie)において、生命を次のように定義している。「生命は、主観と過程として、自己を自己と媒介する能動性である⁸⁶」。生命が生きたとは、自分自身の力によって、他者を栄養にしていくことである。換言すれば、他者を自己と媒介していくことである。ヘーゲル流に言えば、それは、自己を自己と媒介することでもある。これは、思惟の能動性と一致する。魂の能力である思惟が、生命の生命性の本質とさえも言える。また日本語でも、

たとえば「ありし日を偲ぶ」と言う場合、「有りし日」とは、「生きていた日」のことであり、存在しているとは、生きていることと同義である。「有る」とは、また「生る」である。したがって、自由、実体、生命、思惟、存在、という表現は、すべて広い意味で、一つの事柄を、様々の相から言い当てたものといえよう。そしてフィヒテにおいては、「思惟の生命」が、その事柄に対する、第一義的な表現となる。

ラウト教授は、「J・G・フィヒテの、哲学の全理念」という論文の中で、フィヒテ哲学の全体像を、次のように図式化している。「A(生)。B¹(人間の規定)。C¹(学者の規定)。D¹(哲学への導入——a、超越論的観点への案内。b、技術的—実践的規則。c、意識の事実論)。E¹(知識学の概念)。F(知識学——a、基礎。b、現象の絶対者への関係論。c、実質的学科)。E²(知識学・個別論の導入)。D²(応用哲学〔理論的〕——a、歴史の哲学。b、理論的—実践的諸学問。c、個々の学問的認識とその哲学的理解)。C²(応用哲学〔実践的〕——a、教育学)。B²(応用哲学〔実践的〕——b、理性の技能)。A(生)。」

彼は、同論文の中で、次のように述べている。「知とは……自発性の行為、自由な行為である。……自由な行為の総体は、生である。知の知はしたがって、生の一つの特有な自由の有り方であらねばならない。」^例すなわち、知識学の出発点は、生それ自身であり、生の具体的な有り方は、知である。そこから、人間を規定し、哲学への導入を経て、知識学へといたる。この知識学の最深の根底——知を絶対的に超越した絶対者と、知との関係——は、後期フィヒテ知識学の主著、一八〇四年の知識学において、明瞭に示される。ラウト教授は、したがってまた次のように述べている。「一八〇四年の知識学は、それゆえ、神の知への関係、ないしは逆に、知の神への関係から、現実性への一切の原理的規定を導出するために、知の最高な前提としての神に迄一貫して高まっていく。」^例絶対者と面前して知は、「現象」となり、そのことによってむしろ根源的現実性を獲得する。この決定的転換点において、知識学は、また人生への教説であるという性格を明確にする。この点について、ヤンケ教授は、次のような指摘をなしている。

「反省の生が、より高き生の現象形式のみであると定立されるならば、自己意識と生との関係についての問いは、意識の凌駕への、すなわち純粹な、あるいは神的生への上昇への問いとして、定立される。」⁽⁹⁾ この転換点にして、究極点から、知識学は、一切の現象を基礎づける現象論となる。 $A \downarrow F$ 、 $F \downarrow A$ 、という展開である。このようなフィヒテ哲学の鳥瞰のもとでのみ、その真の姿が、浮かび上がってくるであろう。本章一節に初期フィヒテ哲学の著作を列挙したのは、以上のような意図のもとに、なされたのであった。したがって、後期フィヒテ知識学の種々の著作の場合には、明確に右の図式のもとで、その統一的な意図を推し測ることができよう。

「厳密に言えば、人は知識学を持つのではなく、人は知識学であり、彼自身が知識学と成ってしまった以前に、誰も知識学を持つものはいない。」⁽¹⁰⁾ 知識学は、人間存在の最深底への自覚それ自身であり、同時にその自覚への要請でもある。

四

「フィヒテ討究・序章」として、すでにわれわれは、第一節において初期フィヒテ知識学成立迄を、また第二節、第三節において、哲学が知識学になるとはいかなることかを、三つの観点から（すなわち、近代哲学の展開から、伝統的意味合いから、フィヒテ独自の立場から）考察した。本章に入る前に、われわれはさらに本節において、『基礎』の根本命題をとりあげておかねばならない。

第一根本命題は、同一律を足場にして見出される。 $A \parallel A$ の同一性は、実は、自我 \parallel 自我の同一性に基づいている。自我 \parallel 自我は、端的には「我有り」(Ich bin.)と言われる。これこそは、まさにフィヒテ哲学の根源語である。フィヒテ哲学を一言で「道え」と言われれば、あらゆる含蓄をこめて、「我有り」と言う他はない。それは、意識の

根源的事実である。この事実の超越論的解明において、これは、次のような命題の表現法において示される。「自我は端的に有る。すなわち、自我は有るがゆえに (weil)、自我は端的に有る。そして自我は、自我が有るところのもの (was) で、端的に有る。両者は自我に対して (für das Ich)。⁸⁾ または、「自我は根源的に自己自身の存在を定立する (setzen)。⁹⁾」

前者の表現における、「自我は存在するがゆえに」は、自我の「自由」、すなわち「働き (Handlung)」を表す。「自我が有るところのもの」は、自我の「存在 (Ist)」を示す。「自由」と「存在」は、「自我にとって」同一である。すなわちこの表現は、「事行 (Tathandlung)」を、分節的に表現したものである。自我の存在 (「我有り」) は、有ることの根拠・理由 (weil) を自己の内にもっており (自由の働き)、有ることの本質それ自身 (was) である。しかもこの両者は、自我に関して言われる限り (für)、同一であるところに、自我の存在の特性がある。

自我は、自発性、自由、あるいは能動性 (Tätigkeit)、生動性 (Lebendigkeit) である。自我は、能動的である (Das Ich ist tätig)。すなわち、自我は、能動的な存在 (Tätigsein) であり、能動性それ自身であるような存在である。第三節において、アリストテレスの、「存在的」といわれる由縁について述べた文章を引用した。実体そのものの、あるいは実体に対する否定をも含めて、何らかの形で実体に関わるものは、すべて「存在的」と言われうる。それでは、いかなる実体との関係において、自我は存在的と言われるのであろうか。まぎれもなく、それは能動性という実体の性質をもつがゆえにである。しかしその能動性は、端的にして絶対的な能動性それ自身ではない。人間にとっての一切の経験は、意識であり、「われわれにとって (für uns) の存在以外のいかなる存在についても語りえない¹⁰⁾」のであるから、自我の能動性は、意識における生、に他ならない。自我は、自己の存在を「定立」するのであって、「創造」するのではない。「存在が被表象性であれば、表象するものは、被表象性の根拠、実体となり、これとの関係において、表象されたものは、存在的 (seiend) と言われる。この意味では、表象するものは、「実体」の意義

を持ち、その存在は、存在自身であり、また存在の根拠自身（自己因、自由）である。「事行」とは、存在と自由の同一として、まさにこのことを表現しているのであるが、しかし「自我にとって」、すなわち「意識」の領野という限定のもとにおいてのみ、かく言われうるのである。対象の統一の根拠である事行が、自己自身を根拠づけるという仕方、その存在性を確立しているのである。

フィヒテの自我について、当初から極端な誤解があった。「私の絶体的自我は、明らかに個人 (Individuum) ではありません。」と、さきに引用したヤコービへの手紙の中で、フィヒテ自身が述べているように、「自我 (Ich)」と言っても、個々人の「私 (ich)」が、絶対的であるというようなエゴイズムでは毛頭ない。もっとも、「私」の「本来的な私」で「自我」はある、ということでは、「自我」という用語は、啓示的な意義を内蔵している。

またこの「自我」を、たとえばクロナーのように、「神」となす誤解がある⁸⁰。クロナー説には、ヴント⁸¹をはじめ、多くのフィヒテ研究家が反論している。フィヒテ自身の次のことは、フィヒテの「自我」が、「神」ではないことを、明確にしている。「神においては、反省されたものは、一における全、全における一であり、同様に反省するものも、一における全、全における一であるから、神において、また神によっては、反省されたものと反省するもの、意識自身と意識の対象とは区別されず、従って神の自己意識は説明されてはいないであろう。それは一切の有限的理性にとっては、……永遠に説明されえず、把握されえないままに留まるであろう。」⁸² フィヒテの自我は、それによってそもそも意識が成立するところのものであり、同時に意識を対象として、自己自身へ還帰する (In sich zurückkehren) 自覚、自己意識であって、「対自 (für sich)」の契機を持たない神とは、そもその出発点から区別されねばならないのである。もっとも、神と神の子、神と神のことば、の関係において、神は自覚の原理 (Für-sich) を内包しているといえる側面をもつ。しかしこれは、神が鏡に自己を映しているような関係であり、鏡の中に、神は、自己以外の何ものも見ない。ではそもそも、自覚の契機である「Für-sich」の「Für」という前置詞の語義

は、何であろうか。

「für」は、古高ドイツ語の「furi」に由来し、「vor」と「für」の両義をかねていた。したがって原義的には、「前」というニュアンスをもつ。自己が自己を前にするとは、自己認識であり、自覚である。「für」が、自覚の契機であると述べる訳である。さてたとえば、「自立的なもの (Selbstständiges)」は「自分だけであるもの (Für sich - Bestehendes)」と、同義的に使われる。「für sich」にあるとは、それだけであること、「an und für sich (per se)」ということになる。神が、自己に向かつて、「für sich」になるとは、この意味における「für」であろう。すなわち、自己による、自己に即した、自己の働きであって、いかなる意味でも自己の外へ出ることではない。他方、自己の「für sich」の方は、即自 (an sich) に対比された「für sich」であろう。「An sich (事柄自体)」を前にして、それからいわず身を離し、そこから外へ出た、それへの意識、すなわちその現象、あるいはそれを受け取り直すことにおいて成立する自覚 (Für sich) である。それは、自覚にして、現象の契機なのである。第一根本命題の「自我にとって」とは、「自我が自我を前にすることによって、意識界が成立し、この領域においては」(für Ich = bei Ich im Verhältnis zu Ich) と、読み換えられるのではないだろうか。「対自」という規定が、「事行」という自我の統一、存在、自覚を、神のそれから明確に区別せしめているのである。

さて、第一根本命題の、後者の表現においては、主語の「定立する自我」は、述語の「存在する自我」を定立する、と述べられている。自我が自己を定立するという場合、ここでの定立は、「反省」と言い換えてもよいであろう。また、自己を意識すること、とも言えよう。ところで「定立する」とは、いかなる意味を持っているのだろうか。

「定立 (Setzung)」は、ギリシャ語の「tithenai」、ラテン語の「positio」に相当する。それぞれに色々な意味を持つ語であるが、それらを勘案して、大雑把に解釈するならば、定立とは、あるものがある場所 (Position) へ秩序づけ

ておくこと (Setzung)、あるいはそこにおかれたもの (Thesis)、となろうか。ハイデッガーは、「定立」を、次のように定義している。「定立されるものを、定立されたものとして、それが定立されてあることの内に定立すること」(das Setzen eines Gesetzten als solchen in seiner Gesetztheit)。すなわち、表象作用とほぼ重なる。この定義において、定立者と被定立者と定立の場所が、一つに規定されている。神が存在を定立する場合、定立は端的な創造 (tühnenai は、創造の意味を持っている) である。神の思惟は、存在の創造である。しかしフィヒテにおいては、存在の定立は、自我による定立である。存在が主体に対する客体、対象となり、その根拠に、主体が主体自身を定立し、表象し、反省する働きが存する。自我が自己を意識する (自己意識) 働きが、まさに働いている時、存在は対象として定立されている。したがってこれは、対象としての存在の定立であって、存在自体の定立ではない。ただ、この存在が、あらゆる背景と限定を無視して、自我の存在においてのみ有るものとされると、いわゆる「観念論的ニヒリズム」の危険性をもつ。後期フィヒテの展開は、この問題と関わる。

Ⅰ・ズィープは、フィヒテの「知」を、自発性、自己関係、統一の3つの徴表において示し、フィヒテが知を、「energeia, actus, Tätigkeit」として捉えるのは、ギリシャ以来の哲学の伝統である、と述べている⁸⁰⁾。アリストテレスにおいて、質料は可能態 (Möglichkeit)、形相は現実態 (Wirklichkeit, energeia) と言われる。そして、知識は現実態であると、述べられる⁸¹⁾。あるものが現実にあるかどうかは、そのあるものがある姿をもつ、すなわち形相をもっているか否かにかかっている。形相が、そのものを、そのものとして、そのものたらしめているのである。W・マルクスは、アリストテレスについての彼の著書の中で、次のように述べている。「本質の精神的内容は、ノエシス、すなわち精神的直観、理性、洞察において、自己を現実化する (präsentieren)。したがって次のように言われえよう。その内容〔思惟されたもの〕は、理性〔思惟するもの〕においてのみ、現実的 (wirklich) である⁸²⁾」。思惟されたものは、思惟の働きの現前 (Wirksamkeit) においてのみ、現実的なのである。エネルゲイアとしての知とは、

対象を開示し、現前化する「生命的」能動性なのである。知の現前のないものは、したがって「死せるもの」に他ならない。「自我はそもそもの能力 (Vermögen) でもなく、それは働いて有るもの (handelnd) である。」と、フィヒテは述べているが、自我とは潜勢的能力ではなく、その現勢なのである。また、「見る」とは、不可分離に結びつけられているが、「見る」とは、現象せしめることに他ならない。しかしギリシャの思惟が、客観自身の働きであったのに対し、フィヒテの自我の思惟ないし定立は、主観と客観との分裂に働く思惟である。客観が対象として現実化されるところに、対象の實在性 (Realität) がある。対象が實在性をもつのは、自我の現前においてのみなのである。「あるもの (自我の内に定立されたもの) の単なる定立によって定立されているものが、そのものにおいて實在性であり、その本質である。」⁽⁸⁾したがって、自我が一切の實在性になう、と言っても、何らの発出論でもない。

以上われわれは、第一根本命題の基本的要素について、考察を加えた。すなわち、「対自」に成立する自由と存在との合一としての自我の存在と、定立としての自我とである。『基礎』ではさらに、第二根本命題 (非我の反立)、第三根本命題 (自我と非我の可分性の概念による綜合) が、取り上げられる。しかしここには一つの原理的困難が、隠れていた。自我は、明確に神ではない。ただ意識においては、絶対的であらねばならない。この自我に、何ゆえ分裂 (たとえば第一根本命題における主語の自我と述語の自我、さらに自我と非我) が、必然的なのか。それをさらに明確にするためには、根本命題の根底そのものへ、さらに深まっていかなければならない。その問題は、一方三つの根本命題に示された弁証法が、フィヒテ的成熟を遂げていくことを促す。同時に他方、初期フィヒテ哲学が、実践的理性に立ちながらも、自我と世界に向けられていたのに対し、神と自我との関係の中から、人間的存在を改たに究明することへと向かわせる。それは、『絶対者』と『人間的主体』とがそこで出会う中間境域である『超越論的』根拠の境域⁽⁹⁾を、徹底的に踏査する道であつたともいえよう。

ところで、フイヒテ哲学にとって、いわば宇宙的虚無は、克服されるべきものであって、自我のなかにリアリティをもちえない。神の存在をも超越した無根拠なものを、フイヒテの超越論的哲学の中へ問い入れることは、はたしてフイヒテに対してなすべきことではないのであろうか。これについては、本論最終章で答えられるであろう。

(一九八四・九・三〇)

註(1) 本論考の題名として、ドイツ語の「Erförterung」という言葉があつて、「討究」はその訳語としてあつた。この語の

「Ort」は「ラテン語の「terminus」(境標、限界、終局)の意味をもつて、erörtern 及び determinare(境界を定める、abgrenzen)の訳語である。したがつて原義は、「隅々を論ずる、詳論する(Ort=Spitze, Ende, Ecke)」ことである。しかし、たとえばフイヒテは、原義をずらして、この語を場所(Ort)、位置(Stelle)を規定する、という意味に使用してゐる(BA I-2 S. 127)。ここでもフイヒテの使用を踏襲して、「所在究明」の意義で使いたいと思う。ただし、あるものがある場所におけることは、同時に、それが占めている場所全体を見通すことを、不可欠とする。そのものの所在を究明するためには、その外にあるものとの討論が、なされねばならない。フイヒテとの討論、フイヒテとその外にある場所との討論、この二重の討論を踏まえて、フイヒテ哲学の所在を究明する。そういう意味で、フイヒテ討究と題した。

フカチー版の全集(J. G. Fichte—Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. Von Reinhard Lauth u. Hans Jacob) からの引用は、BA.

I・H・フカチー版全集(Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke) からの引用は、SW. である。

BA III-1 S. 193

(2) »Versuch einer Critik aller Offenbarung“ 初版は一七九一年、第二版は一七九三年。

(3) »Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution“ (一七八三年)

(4) »Ohne Druckort; Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten

Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Annäherungen der Vernunftkritik.“

(一七八四年、数回にわたつて新聞に掲載された。)

フイヒテ討究

(1)

六三

- (23) 大峯顯『フイヒテ研究』（創文社）二五四頁
- (24) 隈元忠敏『フイヒテ知識学の研究』（協同出版株式会社）第一章において、変説問題については、すでに確答が与えられている。
- (25) W. Schulz »Fichte-Schelling Briefwechsel“ S. 13
- (26) Reinhard Lauth, »Die grundlegende transzendente Position Fichtes“ in »Der transzendente Gedanke“ Hamburg 1981 S. 23
- (27) BA I -2 S. 118
- (28) Vgl. Martin Heidegger »Der europäische Nihilismus“ Neske 1967 S. 118-121
- (29) ショリンゲン、細谷貞集訳『近世哲学史講義』（福村出版株式会社）一九五〇年初版、十頁
- (30) 同書、十二頁
- (31) Vgl. Martin Heidegger »Der europäische Nihilismus“ S. 127
- (32) Ebd. S. 141
- (33) Immanuel Kant »Kritik der reinen Vernunft“, B 131
- (34) Ebd. B 197
- (35) Martin Heidegger »Der europäische Nihilismus“ S. 208
- (36) BA I -2 S. 28
- (37) BA I -2 S. 427
- (38) Wolfgang Janke »Fichte“ Berlin 1970 S. 167
- (39) 一八〇四年に、フイヒテは、三度（一月から四月、四月から六月、十一月から十二月）、知識学の講義を行なっている。一八〇四年の知識学とえば、この二回目の講義（これのみが公刊されている）を意味する。「1804」と記するのが普通であるが、ここでは単に「一八〇四」とのみ表記する。
- (40) SW X S. 212
- (41) SW X S. 212
- (42) SW II S. 693-709
- (43) 『アリストテレス全集 12』（岩波書店）九一頁。

- (44) 同書 92—93頁。
- (45) 同書 131頁。
- (46) 同書 80頁。
- (47) フリントナレン『リヒャコン倫理学』(岩波文庫) 228頁。
- (48) 同書 227頁。
- (49) Vgl. Klaus Hammacher „Der Begriff des Wissens bei Fichte“ in Zeitschr. f. philos. Forschung, Jg. 22 (1968), Heft 3. S. 345
- (50) BA I-4 S. 195
- (51) BA III-2 S. 393
- (52) SW II S. 709
- (53) „Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre“ SW K S. 1-102
- (54) SW K S. 4
- (55) Ebd. S. 9
- (56) 『フヒミナ全集』(岩波書店) 88—89頁
- (57) „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“ (1817) § 318
- (58) Reinhard Lauth „J. G. Fichtes Gesamtddee der Philophie“, in Philos. Jb. 71 (1963/64) S. 284-285
- (59) Ebd. S. 254
- (60) Ebd. S. 269
- (61) W. Janke „Leben und Tod in Fichtes „Lebenslehre““, in Philos. Jb. 74 (1966) S. 82
- (62) SW II S. 9-10
- (63) BA I-2 S. 260
- (64) BA I-2 S. 261
- (65) BA I-4 S. 211
- (66) BA III-2 S. 392

- 69) Richard Kroner „Von Kant bis Hegel“ Tübingen 1921 S. 401
- 70) Max Wundt „Fichte-Forschung“ Stuttgart-Bad Cannstatt 1976. S. 47 u. S. 265-281
- 71) BA 1-2 S. 407
- 72) Vgl. Dieter Hennrich „Fichtes ursprüngliche Einsicht“ Frankfurt am Main 1967 S. 10-16
- 73) Vgl. Wilhelm Weischedel „Der frühe Fichte“ Leipzig 1939 S. 38
- 74) M. Heidegger „Kants These über das Sein“ Frankfurt am Main 1963 S. 12
- 75) Ludwig Siep „Johann Gottlieb Fichte“ in „Klassiker der Philorophie II“ München 1981 S. 46
- 76) 『トランス・トランス全集 9』三六頁°
- 77) Werner Marx „Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden“ Freiburg 1972 S. 23
- 78) BA 1-3 S. 334
- 79) BA 1-4 S. 196
- 80) BA 1-2 S. 261
- 81) 辻村公一「ハイム観念論」〔講座 哲学大系 第三卷 哲学の歴史〕人文書院 281頁。

—— 大学院研究員 ——